

**O NADZIEI W POSTHUMANIZMIE. SUBIEKTYWNY GŁOS W SPRAWIE**

**T**ermin posthumanizmu, obecny w dyskursie cywilizacji Zachodu od końca lat 70. XX wieku (Ihab Habib Hassan 1977, 1987) ewokuje zróżnicowane reakcje, od skrajnej krytyki po entuzjastyczną apoteozę. Zwłaszcza jeśli utożsamiany jest z transhumanizmem, choć to dwa odmiennie porządku myślowe, pociągające za sobą konkretne działania w sferze naukowej, politycznej czy kulturowej. Transhumanizm postrzega człowieka jako istotę w ciągłym stawaniu się kimś nowym, innym, lepszym, (ang.) *in transition*. Przynajmniej taki jest i powinien być cel – eliminacja podstawowych ludzkich ograniczeń — fizycznych, biologicznych, moralnych, etycznych, etc. Julian Huxley, jeden z pionierów kierunku wyrażał nadzieję oraz przekonanie pisząc: „(...) I believe in transhumanism: once there are enough people who can truly say that, the human species will be on the threshold of a new kind of existence, as different from ours as ours is from that of Peking man. It will at last be consciously fulfilling its real destiny.” (Huxley, 1957, 17). Stać się tak może tylko na drodze rozwoju naukowego i postępu technologicznego, zaangażowanych w proces ulepszania człowieka, czynienia go silniejszym, sprawniejszym fizycznie i intelektualnie, uwolnionego od chorób i kalectw, niedomagań wszelakich. Zwłaszcza tych związanych ze starzeniem ludzkiego ciała, co w opinii m.in. Aubrey’a de Grey, jest chorobą, dająca się leczyć oraz co więcej, której skutki można odwracać (Grey, 2015). Brytyjski naukowiec jest jednym z wielu reprezentantów transhumanizmu postrzegającym go jako właściwy kierunek w ewolucji człowieka. Ewolucji kierunkowej, lub ukierunkowanej na samokształtowanie się ludzkości. Podobne stanowisko przyjmuje Nick Bostrom, szwedzki filozof, jeden z najbardziej aktywnych propagatorów transhumanizmu XXI wieku. W eseju poświęconym wartościom transhumanistycznym, wskazuje na możliwości oraz nadal istniejące ograniczenia w osiągnięciu rzeczoności celu. Zdaniem Bostroma to tylko kwestia czasu, kiedy ludzkość poradzi sobie z nękającymi ją problemami dzięki m.in. biotechnologii, nanotechnologii, inżynierii genetycznej, sztucznej inteligencji (Bostrom, 2005).

Jednym z przykładów praktycznego, i jak się wydaje, skutecznego wykorzystania postulatów transhumanistycznych jest Kevin Warwick, specjalizujący się w inżynierii biomedycznej, cybernetyce i sztucznej inteligencji. Określony jednym z pierwszych cyborgów, wykorzystał swoje ciało do eksperymentów z zakresu BCI, stworzenia interfejsu mózg–komputer (ang. *Brain-Computer Interface*). Projekt *Cyborg*, rozpoczęty w 1998 i kontynuowany w kolejnych latach, polegał na sprawdzeniu na ile ludzkie ciało przyjmie wszczepione podskórnymi mikronadajniki (technika

FRID) zdolne wysyłać i odbierać sygnał z urządzeń elektronicznych znajdujących się w laboratorium, a odpowiadające za zmianę temperatury pomieszczenia, otwieranie i zamykanie drzwi, włączanie i wyłączenie światła, itp. (Warwick, 2003). Pozytywne wyniki eksperymentu pozwoliły z powodzeniem stosować metodę w przypadku osób po wypadkach, z ciężkimi uszkodzeniami połączeń nerwowych, osób częściowo lub całkowicie sparaliżowanych (m.in. przypadek Jesse Sullivan, Claudii Mitchell, Camerona Clapp). Obecnie, pod koniec drugiej dekady XXI wieku, metoda wszczepiania implantów wykracza poza sferę medyczną i dotyczy, z biologicznego i fizycznego punktu widzenia, całkowicie sprawnych ludzi. Usługi proponowane przez firmy, np. brytyjski BioTeq czy szwedzki Bioxac, zajmujące się komercyjnym osadzaniem chipów w ludzkim ciele, zawierających kody dostępu do kart płatniczych, kont bankowych, identyfikatorów medycznych, urządzeń elektronicznych, etc., znajdują coraz więcej nabywców. Szybko rosnące grono potencjalnych nabywców, zainteresowanych usprawnieniem swojego funkcjonowania w coraz bardziej scybernetyzowanym świecie Zachodu, wymusza konieczność regulacji rynku tego rodzaju towarów i usług. W przypadku Unii Europejskiej problem został podjęty m.in. w dokumencie z 2018 roku, przygotowanym na zlecenie Komisji Zatrudnienia i Spraw Socjalnych (EMPL) Parlamentu Europejskiego (ang. tytuł dokumentu *The Use of Chip Implants for Workers*). Dokument wskazuje na szeroki potencjał tego typu praktyk, obarczonych jednak dużym ryzykiem niekontrolowanego i nieuprawnionego użycia danych, w tym danych o stanie zdrowia, rodzaju ubezpieczenia, danych objętych tajemnicą zawodową, itp.

Kwestie prawne są istotne, podobnie jak kwestie moralne i etyczne. Brytyjski filozof, Max More definiując transhumanizm zestawia go w triadzie z humanizmem i posthumanizmem. Widzi te trzy porządki wzajemnie powiązane, bazujące na ufności w ludzki rozum, pokładanej nadziei w ludzkie możliwości nieograniczonego rozwoju i postępu, oraz nade wszystko na negacji Boga jako — używając słów More'a — „prymitywnej idei wymyślonej przez prymitywnych ludzi” [*„God was a primitive notion invented by primitive people, people only just beginning to step out of ignorance and unconsciousness.”*] (More, 1990). Nadzieją zatem dla człowieka jest sam człowiek poprzez uwolnienie własnego intelektualnego i organizacyjnego potencjału. Apel Mora wybrzmiewa jeszcze dobitniej w zakończeniu eseju *Transhumanism. Towards a Futurist Philosophy*, w którym autor pisze:

„Humanity is a temporary stage along the evolutionary pathway. We are not the zenith of nature's development. It is time for us to consciously take charge of ourselves and to accelerate our progress. No more gods, no more faith, no more timid holding back. Let us blast out of our old forms, our ignorance, our weakness, and our mortality. The future is ours.” (More, 1990). Przekaz More'a, zwłaszcza ostatnie zdania przytoczonego fragmentu, ma w rewolucyjny wręcz sposób odwrócić porządek myślenia o człowieku jako istocie nie-ograniczonej, nie-słabej i nie-

śmiertelnej. Transhumanism w wydaniu More'a jest zatem drogą do posthumanistycznej formy człowieka. Zresztą sam filozof ujmuje to w zdaniu: *Transhumanism is a class of philosophies that seek to guide us towards a posthuman condition.* (More, 1990)

Jednakowoż, w powszechnej opinii posthumanizm może kojarzyć się z końcem człowieka, zwłaszcza po lekturze polskiego tłumaczenia książki Francisa Fukuyamy, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej* (Fukuyama, 2004). Tymczasem tytuł oryginału wcale nie wskazuje na koniec, lecz raczej początek, i nie kogoś, lecz czegoś — naszej ludzkiej przyszłości — *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (Fukuyama, 2002). Można przypuszczać, że celem wyżej wskazanego zabiegu był marketing oraz odpowiednie nagłośnienie kwestii podejmowanych przez naukowca, między innymi poprzez nawiązanie do tegoż autora publikacji o końcu historii i ostatnim człowieku, *The End of History and The Last Man* (Fukuyama, 2002). Złowieszczo brzmiący tytuł polskiej edycji *Our Posthuman Future...*, traci na mocy w kontekście zrewidowania przez samego Fukuyamę wniosków zawartych w *Końcu historii*. Podobnie może być z *Koncem człowieka*. Abstrahując od rzeczonych publikacji, koniec człowieka wcale nie musi nastąpić w dającej się przewidzieć przyszłości, o ile on sam się do tego nie przyczyni.

Paradoksalnie nadzieją może być właśnie posthumanizm.

Przedrostek *post* wskazuje na stan po, zaś w słowie *posthumanizm*, na coś, co nastaje po nurcie ideowo-intelektualnym, który za główny obiekt rozważań obrał człowieka, lokując go — podług renesansowej, a później oświeceniowej tradycji — w ścisłym centrum. Osiemnastowieczna fascynacja ludzkim umysłem, wiara w jego niczym nieograniczony rozwój, a co za tym idzie, wiara w rosnącą potęgę człowieka jako sprawcy i stwórcy, jeszcze bardziej umocniła antropocentryczne spojrzenie na niego samego.

Kwestie dotyczące istoty humanizmu — w podejmowanym tu kontekście ważne — wymagają jednak znacznie dłuższego wywodu, zaś ze względu na charakter tego tekstu zostaną pominięte, ustępując miejsca tytułowemu zagadnieniu. Niemniej warto w tym miejscu zaznaczyć, że potrzebę krytycznej analizy bazującego na oświeceniowej tradycji humanizmu, zgłaszał pod koniec lat 70. XX wieku — a więc wtedy kiedy rodziła się posthumanistyczna myśl — jako jeden z pierwszych, Edward Said (Said, 1978). Wskazywał na zjawiska takie jak kolonializm, związaną z nim przemoc fizyczną i symboliczną, oraz wielopokoleniową destrukcję społeczeństw skolonizowanych. Były one pochodną świeckiego humanizmu. A zatem, dokonując pewnego uproszczenia — humanizm zawiódł; człowiek będący w jego centrum także.

Miało to szczególną egzemplifikację w wydaniu systemów totalitarnych. Aleksander Solżenicyń upatrywał właśnie w świeckim humanizmie początku dla marksizmu, socjalizmu i komunizmu. Wyraził to niebezpośrednio w następujących słowach:

„Gdyby, jak deklarował humanizm, człowiek narodził się tylko dla szczęścia — to po cóż rozdziłby się dla śmierci? Ale z tego właśnie faktu, iż jest on cieleśnie skazany na śmierć, jego ziemskie zadanie jest, widocznie, bardziej duchowe: nie polega ono na zachłyśnięciu się codziennością i najlepszymi sposobami zdobywania dóbr, a potem radosnej ich konsumpcji, ale na stałym wypełnianiu trudnego obowiązku, tak aby cała życiowa droga stawała się szlakiem moralnego doskonalenia” (za: Przebinda, 1995, 130).

Odrzucając kontestowaną część dziedzictwa humanizmu, posthumaniści proponują zmodyfikowany zbiór koncepcji dotyczących człowieka — nie jego końca lecz nowego etapu w jego rozwoju. Rozwój zakłada przechodzenie przez stadia, z których każde następne jest lepsze od poprzedniego. Posthumanizm oznaczałoby zatem nie odhumanizowanie człowieka lecz przywrócenie człowiekowi jego właściwego miejsca. Kwestię tę analizuje szczegółowo Ann Weinstone w *Avatar Bodies: A Tantra for Posthumanism*, podkreślając posthumanistyczną autonomię bytów połączonych wzajemnymi relacjami wg egalitarnej zasady, a także zasady wolności istnienia i samostanowienia. Istotną tutaj jest także zasada kreacji, w tym samokreacji (Weinstone, 2004, 10–11). Posthumanizm, negując główne założenia humanizmu o ludzkiej nadrzędności wobec wszystkiego, nieograniczonym potencjale ludzkiej myśli oraz wynikającym z tego prawie do wszechstanowienia (w sensie władania i stwarzania), proponuje postrzegać człowieka jako jedną z wielu równoprawnych istot — uprawnionych do istnienia. To nie-antropocentryczne (lub post-antropocentryczne) spojrzenie na rzeczywistość zakłada przesunięcie centrum uwagi z człowieka na to, co poza nim. A poza nim samym znajduje się wiele bytów nieożywionych i ożywionych, z których te ostatnie w niektórych i wcale nie rzadkich przypadkach, charakteryzują się inteligencją i zaawansowaną dyspozycją do odczuwania oraz komunikowania stanów psychicznych (wysoko rozwinięte ssaki, niektóre gatunki ptaków czy głowonogów jak ośmiornice).

Symboliczny dla humanizmu rysunek człowieka witruwiańskiego, dyktujący właściwe proporcje w architekturze klasycznej, dostarcza przekazu, że właściwą miarą jest człowiek. Tym samym człowiek nie tylko został umiejscowiony w centrum, ale stał się centrum. Posthumanizm w jego różnych wariantach, bardziej lub mniej ortodoksyjnych, odrzuca takie stanowisko, i jak wskazuje Francesca Ferrando, lokuje człowieka „obok” innych bytów, ożywionych i nieożywionych, czyniąc z nich wszystkich wzajemnie zależne istnienia. Stąd niepodobna traktować bytów tych oddzielnie lecz zawsze w kontekście wielostronnych relacji. Co ważne, relacji wzajemnie warunkujących poszczególne byty (Ferrando, 2013, 32).

Katherine Hayles, rozważając potencjał zawarty w koncepcjach składających się na posthumanizm, dostrzega w nich zagrożenia, ale widzi dla człowieka o wiele więcej szans, zwłaszcza w kontekście relacji człowiek — sztuczna inteligencja. Człowiek jako istota ucieleśniona z tego

ucieleśnienia wszystkimi dyspozycjami i złożonością, posiada świadomość, która podąża zupełnie innymi ścieżkami niż hipotetyczna świadomość sztucznych inteligentnych bytów (Hayles 1999, 283–284). Zatem zagrożenie, czy jak to ujmie Hayles „terror”, ze strony szeroko rozumianej sztucznej inteligencji by zmarginalizować człowieka, nie jest zasadny, zaś sam fakt korzystania przez współczesnego człowieka z wysoko zaawansowanych rozwiązań technologicznych, angażujących tzw. sztuczną inteligencję (np. w medycynie — asystując przy operacjach, diagnostyce chorób, opracowywaniu składu leków, personalizacji leczenia czy edycji genów) są dowodem na to, że człowiek już stał się postczłowiekiem.

Zwrócenie uwagi na zalety i szeroki potencjał zawarty w posthumanistycznych koncepcjach postrzegania ludzkiej i poza-ludzkiej rzeczywistości, połączone z nie-antropocentrycznym oglądem świata może dostarczać inspiracji do stopniowego wyzbywania się przez człowieka jego największych wad. Są wśród nich: pycha, chciwość i zachłanność, lenistwo, łakomstwo i brak umiaru, egoizm, egocentryzm i egotyzm, niezdolność do współodczuwania, brak empatii, brak szacunku dla nie-ludzkich istot jak np. zwierzęta.

1. pycha  $\neq$  człowiek już nie jest w centrum, ale jest istotą jedną z wielu istot na Ziemi, które mają prawo bytu w dobrostanie, wynikające z naturalnej tendencji, każde stworzenie bowiem, czy instynktownie czy ‘przemyślanie’ dąży do życia/bytowania w warunkach uznanych przez nie za dobre, właściwe, bezpiecznie;
2. chciwość i zachłanność  $\neq$  formowanie człowieka charakteryzującego się niewymuszaną dyspozycją dzielenia się np. przestrzenią i zasobami z inną nie-ludzką istotą –ptakiem, rybą, owadem, etc. oraz człowieka zdolnego zrezygnować z nadmiaru dóbr;
3. lenistwo  $\neq$  kształtowanie człowieka postrzegającego wysiłek i pracę jako zajęcia godne, szlachetne i potrzebne dla formowania właściwej, w sensie zdrowej, kondycji psychofizycznej;
4. łakomstwo i brak umiaru  $\neq$  nabyta w procesie wychowania i formowania charakteru, zdolność do rezygnacji z nadmiernej konsumpcji;
5. egoizm, egocentryzm i egotyzm  $\neq$  autopostrzeganie człowieka jako jednej z wielu istot równie ważnych, bo potrzebnych w złożonym ekosystemie Ziemi; zdolność empatycznego myślenia o innych nie-ludzkich istotach;
6. niezdolność do współodczuwania, brak empatii  $\neq$  wykształcanie w człowieku od najmłodszych lat umiejętności wyobrażania sobie cudzych uczuć, odczuć oraz stanów psychicznych i/lub fizycznych, tym uczuciom towarzyszących.

Jakkolwiek utopijnie powyższe postulaty by brzmiały, stanowią postawę ludzkiej jednostkowej i zbiorowej egzystencji. Wspólnotowe doświadczenie wielu pokoleń ludzkich istot *homo sapiens* a później *homo sapiens sapiens* dostarcza wiedzy praktycznej, które postawy są wskazane, gwarantu-

jąc ład i porządek, a które skutkują chaosem, niepokojem, brakiem bezpieczeństwa, generują strach i lęk, anomię.

Ludzka natura człowieka czyni z niego wyjątkowy byt. Przynależny do świata zwierzęcego *homo sapiens sapiens*, jest najbardziej rozwiniętym gatunkiem pod względem inteligencji, ale już nie pod względem fizycznym. Władza inteligencji została przemieniona przez człowieka w dyktat jego woli i przemoc fizyczną, skierowaną przeciw innym przedstawicielom własnego gatunku, a nade wszystko przeciw innym istotom nie-ludzkim. Przykłady okrucieństw popełnianych przez człowieka: holokaust podczas drugiej wojny światowej, ludobójstwo w Ruandzie i byłej Jugosławii, czy celowe niszczenie siedlisk cywilnych w konflikcie bliskowschodnim kładą się haniebnym cieniem na całokształcie ludzkich dokonań. Szlachetność i wspaniałomyślność, przepleciona z podłością i wyrafinowaniem, wywodzą się ze wspólnego źródła — ludzkiej inteligencji. Okrucieństwo oraz wyrachowanie widoczne jest także, a może zwłaszcza, wobec traktowanych przedmiotowo zwierząt (m.in. hodowla przemysłowa, w tym tucz nakładczy, komercyjny odłów wielorybów, eksperymenty w laboratoriach) oraz roślin (m.in. rabunkowe i destrukcyjne wycinanie lasów). Traktowanie innych żywych istot odzwierciedla rzeczywiste nastawienie człowieka do tego, co poza nim. Postrzegając siebie samego jako ukoronowanie życia na Ziemi, człowiek nadał sobie prawo stanowienia o innych ludziach i nie-ludziach. Nadał sobie samemu zespół praw wynikających z faktu bycia istotą najbardziej zaawansowaną w rozwoju, odmawiając tym samym praw np. do życia i dobrostanu innym, np. zwierzętom. Prawa zwierząt wciąż sprowadzają się de facto tylko do częściowego ograniczania ich cierpienia (zwierzęta rzeźne, laboratoryjne, używane komercyjnie). Krytycy idei praw zwierząt przedkładają różnorodną argumentację m.in.:

1. wyłącznie ludzie obdarzeni dyspozycją racjonalnego myślenia są z tegoż powodu uprawnieni do posiadania praw moralnych i ustawowych (Peter Carruthers, Jan Narveson),
2. tylko *homo sapiens* posiada prawa moralne jako najbardziej rozwinięty gatunek na Ziemi, bowiem tylko *homo sapiens* jest świadomy własnych roszczeń i zdolny odpowiadać na cudze roszczenia (Carl Cohen),
3. zwierzęta nie posiadają interesów, a więc nie mogą być dysponentami praw; tylko istota świadoma swoich interesów może, posiadać prawa (Raymond Frey),
4. prawa przynależą tylko osobom, a zwierzęta nie spełniają wymagań osoby jako istoty samo-kreującej (ang. *self-creating being*) (Roger Scruton)

Do każdego z powyższych można mieć zasadne zastrzeżenia, co wykazuje Dorota Probuca w *Filozoficznych podstawach idei praw zwierząt* (Probuca, 2013, 273-300). W przypadku zbioru krytycznego, zapisanego tutaj pod numerem pierwszym, argumentację można odeprzeć poprzez wskazanie na istnienie ludzi, którzy z różnych przyczyn np. choroby, wrodzonego kalectwa czy na

skutek wypadku, nie posiadają lub utracili zdolność racjonalnego myślenia, nie tracą jednak pełni praw moralnych i (w zależności od stanu) ustawowych. Jeśli idzie o argumenty zawarte w punkcie drugim i trzecim, mogą być skonfrontowane z kontrargumentacją jak w punkcie pierwszym — nieświadomość własnych roszczeń i interesów w przypadku ludzi dotkniętych mentalną dysfunkcją, nie odbiera im praw do życia pozbawionego bólu, cierpienia, strachu i stresu. Z kolei punkt czwarty, dotyczący konstruktu osoby w istocie rygorystycznie zawęża definowanie osoby jako samoświadomego podmiotu zdolnego do uczestniczenia w życiu społecznym, używania komunikacji werbalnej, zdolności negocjacyjnych i ugodowych, zdolności projektowania własnych postaw oraz kształtowania przyszłości. Istnieją wszelako przykłady w świecie zwierzęcym, gdzie dochodzi do kompromisów (ugody), zaś komunikowanie jest rzeczą oczywistą, w tym komunikowanie międzygatunkowe czego przykładów jest dość (człowiek — szympan, człowiek — pies, człowiek — koń, człowiek — kot, człowiek — delfin etc.). A zatem zbiór argumentów negujących rozszerzenie praw moralnych i ustawowych dla zwierząt wydaje się nie przekonywać.

Jan Białocerkiewicz, prawnik i aktywista ubiegający się o respektowanie praw zwierząt w publikacji *Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt* trafnie diagnozuje obecny stan relacji człowiek — zwierzę:

„(...) uznanie i respektowanie praw zwierząt stanie się wyznacznikiem naszego człowieczeństwa i paradygmatem wspólnoty fenomenu życia. Jeśli tego nie uczynimy, to przyszłe pokolenia potępiają nas za eksterminację zwierząt, za zwierzobójstwo i okrucieństwo wobec zwierząt, podobnie jak my potępiliśmy rasizm, niewolnictwo, apartheid, zbrodnie ludobójstwa czy zbrodnie przeciw ludzkości. Przyjdzie czas, prognozował piętnastowieczny geniusz Leonardo da Vinci, gdy ludzie tacy jak ja będą patrzeć na mordercę zwierząt, tak samo jak teraz patrzę na mordercę ludzi. Wydaje się, że taki czas nadchodzi.” (Białocerkiewicz, 2005, podkreślenie MB).

W Księdze Rodzaju, pierwszej księdze Biblii, należącej do Starego Testamentu, znajduje się opis stworzenia świata (wersy 24 — 31):

„(...) Potem Bóg rzekł: «Niechaj ziemia wyda istoty żywe różnego rodzaju: bydło, zwierzęta pelzające i dzikie zwierzęta według ich rodzajów!» I stało się tak. Bóg uczynił różne rodzaje dzikich zwierząt, bydła i wszelkich zwierząt pelzających po ziemi. I widział Bóg, że były dobre. A wreszcie rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pelzającymi po ziemi!» Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: «Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali

nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi». I rzekł Bóg: «Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu, i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona». I stało się tak. A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre.” (Biblia Tysiąclecia, Pallotinum, <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1>, podkreślenia MB)

Warto zatrzymać się na tym fragmencie, zwracając szczególną uwagę na podkreślone słowa, wskazujące na to, że to, co stworzył Bóg było dobre i przy końcu stworzenia bardzo dobre. Bóg podarował owe dobra człowiekowi czyniąc go panem tych dóbr. Panowanie, inaczej władanie wiąże się z rządzeniem i zarządzaniem, które z kolei pociągają za sobą odpowiedzialność nad powierzonymi dobrami. A zatem to, co wg tradycji judeochrześcijańskiej zostało spisane jako „panowanie” i „czynienie sobie poddanym” oznacza de facto troszczenie się i zabieganie, by nie popadło w ruinę, by nie zmarniało lub stało się gorsze.

Posthumanistyczna i nie-antropocentryczna perspektywa pozwala żywić nadzieję, że koncepcja człowieka jako jedyne, niczym nieograniczonego władcy zostanie uznana za niegodną. Zrozumienie tego wymaga czasu oraz ciężkiej pracy przede wszystkim u podstaw; pracy zorientowanej na właściwe wychowanie i kształtowanie przyszłych, nie-antropocentrycznych pokoleń.

Idee harmonijnej koegzystencji człowieka oraz innych bytów ożywionych i nieożywionych są obecne w ludzkiej myśli od zarania jego dziejów. Odnajdujemy je w wierzeniach, przekonaniach, światopoglądach, ideologiach, programach politycznych i społecznych czy systemach religijnych. Być może posthumanizm w jego nie-antropocentrycznej odsłonie, pozbawiony postmodernistycznych, antyhumanistycznych, neo-materialistycznych elementów, jest kolejną próbą zmierzenia się człowieka z jego najbardziej uciążliwymi wadami.

#### Literatura:

Bialocerkiewicz, Jan; 2005, Status prawny zwierząt. Prawa zwierząt czy prawna ochrona zwierząt, Dom Organizatora, Toruń

Biblia Tysiąclecia; Pallotinum, <http://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1> (20.06.2019)

Bostrom, Nick; 2005, Transhumanist Values; w: Ethical Issues for the Twenty-First Century, Philosophy Documentation Center, 3–14

Braidotti, Rosi; 2013, The Posthuman, Polity Press, Cambridge

Grey, Aubrey de; 2015, [https://www.ted.com/talks/aubrey\\_de\\_grey\\_says\\_we\\_can\\_avoid\\_aging?language=en](https://www.ted.com/talks/aubrey_de_grey_says_we_can_avoid_aging?language=en) (16.06.2019)

- Fukuyama, Francis; 2004, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, Znak, Kraków
- Fukuyama, Francis; 2002, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York
- Hayles, Katherine; 1999, *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*, Chicago University Press, Chicago
- Huxley, Julian; 1957, *Transhumanism*; w: *New Bottles for New Wine*, London: Chatto & Windus, 1957, 13-17
- Hassan, Ihab Habib; 1977, *Prometheus as Performer: Toward Posthumanism Culture?*; w: *The Georgia Review*, 1977, vol. 31, nr 4
- Hassan, Ihab Habib; 1987, *The postmodern turn: essays in postmodern theory and culture*, Ohio State University Press
- More, Max; 1990, *Transhumanism — Toward a Futurist Philosophy*,  
<http://web.archive.org/web/20130806172107/http://www.maxmore.com:80/transhum.htm> (18.06.2019)
- Probučka, Dorota; 2013, *Filozoficzne podstawy idei praw zwierząt*, Universitas, Kraków
- Przebinda, Grzegorz; 1995, *Solżenicyn w sporze z tradycją Oświecenia*; w: *Ethos*, nr 2–3, 126–137
- Said, Edward; 1978, *Orientalism*, Pantheon Books, New York
- Singer, Peter; 1990, *Animal Liberation. The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York
- The Use of Chip Implants for Workers*, 2018, Directorate General For Internal Policies Policy Department A: Economic And Scientific Policy
- Warwick K.; M. Gasson; B. Hutt; I. Goodhew; P. Kyberd; B. Andrews; P. Teddy; A. Shad; 2003, *The Application of Implant Technology for Cybernetic Systems*; w: *Archives of Neurology*, 60 (10), 1369–73

#### **Źródła internetowe:**

- <https://www.govtech.com/policy/Maryland-Lawmaker-Takes-Aim-at-Mandatory-Microchipping.html> (22.06.2019)
- <https://www.theguardian.com/technology/2018/nov/11/alarm-over-talks-to-implant-uk-employees-with-microchips> (21.06.2019)